NUEVO TESTAMENTO Y CRISTOLOGÍA

Uno de los puntos más interesantes y debatidos actualmente en teologia, es el de las aportaciones de los estudios recientes del N. T. para la cristología. Por ello, dado el interés que tiene el tema para un reciclaje teológico, presentamos en nuestra revista, a pesar de su extensión, el resumen, conciso y prudente, que un especialista católico en N. T., buen conocedor de la literatura sobre el tema (y de un modo personal y claro dentro de lo posible), da a varios aspectos cristológicos relacionados con la teología contemporánea.

Nouveau Testament et Christologíe. Ouestions actuelles, Nouvelle Revue Theologique, 113 (1981) 18-47; 187-208 (1)

1. - ¿Ofrecen los relatos evangélicos una versión exacta de la enseñanza y los hechos de Jesús de Nazaret?

Desde ese punto de vista propio del historiador moderno (al que p. Ej. le preocupa si César franqueó realmente el Rubicón) nuestra respuesta ha de ser modesta. Y la razón está en el número considerable de diferencias que, en el marco de muchos otros puntos de consenso, tienen los cuatro evangelistas. Hay notorias disparidades entre los Sinópticos y Juan (p. Ej. ¿cuántas veces fue Jesús a Jerusalén? ¿Jesús murió el día de Pascua o la víspera?). El evangelio de Juan al afirmar: "Estas cosas han sido escritas para que *creáis* que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo *tengáis vida en su nombre"* (20, 30), indica con claridad que su planteamiento es distinto del de la pregunta que nos ocupa. Además, el Jesús de Juan se expresa en discursos largos, solemnes y simbólicos, sin parábolas, a diferencia del de los sinópticos. Sólo escasos pasajes de Juan (3, 26; 4, 2; 4, 46-53; 6,513; 6, 16-21), y todavía con profundas diferencias, se corresponden con los sinópticas antes de los últimos días de Jesús.

Las importantes divergencias en la misma tradición sinóptica frenan la ilusión de una fácil concordancia y de una relación exacta de los hechos. Basten unos ejemplos: el anuncio del nacimiento en Mt se dirige a José y en Lc a María y ¡qué distintos son Mt 2 y Lc 2!; las diversas formulaciones sobre la prohibición del divorcio; el número dispar de peticiones que engloba el Padrenuestro en Mt y Lc; el final problemático de Mc, quizás en 16,8, con la tumba vacía y sin el relato de aparición del Resucitado. Todo ello induce a afirmar que, los Evangelios, bajo el criterio de la exactitud narrativa de los hechos no son, desde luego, ningún modelo ejemplar.

Pero hay más; los problemas no concluirían aunque sólo se atendiera a los hechos y palabras en las que hay concordancia entre los evangelios. En primer lugar ese supuesto limitaría el tema a los relatos de la Pasión, pues exceptuados escasos episodios del ministerio (p. ej. bautismo, confesión de Pedro), la tradición de Jesús nos llega bajo formas que implican concordancia y discordancia. Por otra parte, la misma semejanza sinóptica plantea el problema de la dependencia mutua de tales relatos y la pregunta de si tienen más visos de exactitud que Juan. Sea la que sea la tesis que se acepte para la cuestión sinóptica, casi nadie discute la interdependencia de los sinópticos y sólo un fundamentalismo ingenuo los relacionaría con tradiciones orales independientes. Pero si existe tal relación, las diferencias constatables hablan en contra de la rigurosa

objetividad de los hechos y atestiguan que la mano del redactor ha modelado la materia transmitida por razones distintas a la preocupación por la pura historia.

Ningún intérprete serio del N.T. sostiene hoy que los relatos evangélicos son una pura construcción; detrás de Juan y de los sinópticos subsiste una tradición histórica. No obstante, el interés de los intérpretes actuales no se dirige a hallar lo que haya de realmente exacto en una u otra tradición, sino a descubrir el legado de Jesús que encierran. La pluralidad de relatos de la tradición primitiva atestigua que no se escribieron sólo para recordar los hechos de Jesús. Entre los sucesos y el relato ha transcurrido al menos una generación que los ha predicado y los ha recordado, pero los ha marcado también con la reflexión, la meditación y la fe y se descubre en ellos el eco de las controversias internas, las luchas con la sinagoga, las empresas misioneras y la persecución. Estos fenómenos no excluyen forzosamente una fidelidad básica, pero los cuatro relatos definitivos, con acentos diversos, conservan la huella de esos factores extrínsecos y parecen haberse redactado con fines distintos (cf. Lc. 1, 1-4; Jn. 20, 31) de la preocupación por la narración exacta de lo que pasó.

2. - ¿En qué medida podemos pretender estar informados acerca del Jesús de la historia?

Las fuentes de información sobre el Jesús histórico son muy limitadas: algunos datos proporcionados por escritos extrabiblicos de la antigüedad, a veces algunos detalles procedentes de los evangelios apócrifos tardíos, lo que haya de histórico en los Evangelios y algunos elementos esporádicos de los demás escritos neotestamentarios.

Fuentes extrabíblicas

Son escasísimas las alusiones a Jesús en textos antiguos extrabíblicos: unas pocas líneas de Tácito (**Annales** 15.44.3) sobre los cristianos acusados por Nerón del incendio de Roma y sobre la ejecución de Cristo bajo el "procurador" Pilato en tiempos de Tiberio; una breve referencia de Suetonio (**Vita Claudii**, 25.4) a la expulsión de los judíos de Roma por Claudio con ocasión de una revuelta provocada por un tal "Chrestus", hacia el año 49 de nuestra era. Josefo, el historiador judío, habla (**Ant** 18.3,3 § 6364), en el **Testimonium Plavianum**, de Jesús, como de un hombre "si se puede decir así" sabio, condenado por Pilato ante "acusaciones de gente de los nuestros". Pero es muy probable que el texto sea, al menos en parte, una interpolación cristiana. Otro texto de Josefo, sin interpolar, habla de la muerte de Santiago "hermano de Jesús, llamado el Cristo". Más tarde Plinio el joven narra que hay hombres que cantan himnos a Cristo como a un Dios (**Christo quasi Deo**: Ep, 10.96.7). Y en el Talmud babilonio (**Sanedrin** 43a) se menciona a Yeshu como un mago que arrastró a Israel a la apostasía y que fue colgado la víspera de la Pascua. Se trata de textos enigmáticos, alusivos y a veces, posiblemente, interpolados, que a lo más confirman datos ya conocidos por los evangelios canónicos sobre la pasión: muerte en tiempos de Tiberio y Pilato; implicación de dirigentes judíos en la condena y discípulos que le siguen como "Cristo" y "como un dios".

Evangelios apócrifos

El Evangelio apócrifo de Tomás (del que poseemos una versión copia del s. IV y fragmentos de la versión griega de los s. II y III) atribuye a Jesús 114 dichos, introducidos por la simple fórmula: "Jesús dijo". La mayoría de ellas con escasa vinculación mutua, datan de época más tardía que los evangelios canónicos y dependen de ellos. A veces, ciertas reformulaciones gnósticas traicionan el medio en que nacieron. Pero, en ocasiones, ese documento conserva dichos o parábolas bajo formas más primitivas que los sinópticos, es decir, sin sus preocupaciones redaccionales. Pero esa forma más primitiva no significa necesariamente que sea más auténtica o verdadera.

Cartas del N. T.

En los escritos no evangélicos del NT hallamos indicaciones sobre la vida y el ministerio de Jesús que pueden ser independientes de la tradición evangélica ya que son de fecha anterior. (Prescindo de los Hechos ya que puede tratarse en muchos casos del eco del primer escrito de Lo). En el cuerpo auténticamente paulina, anterior al evangelio más antiguo (Mc), hallamos datos no sólo sobre la muerte y resurrección de Jesús (1 Co 15, 3-5), sino sobre la Cena y la Eucaristía (1 Co 11, 23-25), sus sufrimientos (Fip 3, 10), la cruz (1 Co 1, 17-18), la crucifixión (Ga 2, 20), la muerte (Rm 6,3) y su sepultura (1 Co 15, 4). Se alude al madero de la cruz (Ga 3, 13), a los judíos que han muerto al Señor Jesús (1 Ts 2, 1415) y conoce palabras de Jesús sobre el divorcio (1 Co 7, 10-11), la Eucaristía (1 Co 11, 23-25) y el fin del mundo (1 Ts 4, 15). En la carta a Timoteo, que es deuteropaulina, se menciona la comparecencia ante Pilato (1 Tm 6, 13). Llama la atención la cantidad de datos que confirman los relatos de la pasión y la escasez de los referentes al resto de la vida de Jesús.

Evangelios

En cuanto a las noticias proporcionadas por los evangelios canónicos hay que repetir que se distinguen netamente de un relato exacto de los acontecimientos. De hecho son básicamente testimonios de fe, destinados a propagarla, y no ofrecen un esbozo de los hechos de la vida o del ministerio de Jesús, ni dicen nada de su aspecto exterior, de su comportamiento ni de su conciencia histórica. Al escribirse los evangelios al menos una. generación después de la muerte de Jesús, no pueden ser un testimonio de primera mano sobre su conciencia o su carácter y no tienen punto de comparación con lo que hoy podría ser una cinta magnetofónica o una reproducción estenográfica. Nos parece inútil el esfuerzo de algunos en intentar un análisis de la conciencia o del carácter de Jesús sobre el testimonio de estos textos. Sería más difícil hacerlo con Pablo, del que conservamos algunas cartas auténticas. Pero de Jesús sólo se nos dice que una vez escribió en el suelo y el evangelio no trasmite qué es lo que escribió!

Sin embargo, los exegetas actuales están de acuerdo en que son históricas un conjunto de escenas de la vida pública, ciertas palabras aisladas y parábolas y el núcleo del relato de la pasión. Pero incluso en los pasajes que conservan esos elementos históricos hay que tener en cuenta los posibles añadidos redaccionales. La historicidad de las enseñanzas de Jesús se acostumbra a discernir por criterios negativos: se atribuye a Jesús lo que no procede del AT o de la enseñanza judía contemporánea; lo que no

responde a controversias de la Iglesia primitiva o a la casuística de la época. Para distinguir la misma enseñanza de Jesús se apela a criterios más discutidos: el principio de testimonio múltiple e independiente, la llamada especial a la conversión fundada en la predicación escatológica.

Lo que sabemos históricamente sobre Jesús podría esbozarse así: Jesús fue un judío palestino nacido de una mujer, María, esposa de un carpintero, llamado José. Nacido probablemente en tiempos de Herodes el Grande, vivió en Nazaret de Galilea. Empezó su ministerio de predicación hacia el año 15 del reinado de Tiberio (28 p.C.) -fecha dada por el ministerio de Juan el Bautista (Le 3, 1) con el cual se relaciona. Su actividad, al menos al principio, se desarrolla en Cafarnaum y luego en toda Galilea en la tetrarquía de Herodes Antipas que detuvo y ejecutó a Juan el Bautista en tiempos de la prefectura de Pilatos (26-36 p.C.) y el pontificado de Caifás (18-36 p.C). Es imposible conocer la duración exacta de su ministerio, que pudo prolongarse hasta al menos tres años. Maestro religioso judío palestino, recibió el influjo del pensamiento de su pueblo en materia religiosa, ética y apocalíptica, pero enfrentado a veces con otros maestros en relación al Templo, la Ley y el Sábado y algunas otras tradiciones. Especialmente agudas eran las divergencias con los fariseos, saduceos otros que presumían de intérpretes legítimos del AT. Reunió un grupo de discípulos entre los que sobresalían Simon bar Jonah. Asoció doce de esos discípulos de una forma particularmente íntima, pero no es posible definir la relación entre esos y los demás seguidores durante la vida de Jesús. Es difícil decir si les señaló un estilo peculiar de vida. El horror del NT ante el nombre de Judas Iscariote, "uno de los doce", atestigua que el grupo de los doce fue elegido personalmente por Jesús. Su ministerio le llevó a Jerusalén y en una de sus estancias, por Pascua, fue arrestado en connivencia con Judas. Interrogado por los dirigentes judíos de Jerusalén y entregado al procurador Pilatos, fue condenado a muerte, crucificado fuera de la ciudad y sepultado el mismo día. Algunos días después se encontró la tumba vacía y pronto los discípulos contaron apariciones en que le habían visto vivo, "resucitado" de la muerte (1 Co 15, 4). En 1 Co 15, 5-7 se conserva una doble lista de testigos del Resucitado: Cefas, los Doce, más de quinientos; Santiago, todos los Apóstoles. Pablo de Tarso, el más antiguo escritor del NT, reliere su "evangelio", su vocación (Ga 1, 1216), el ser apóstol de los gentiles (Ro 11, 13), e implícitamente su visión de la "Iglesia" como "cuerpo de Cristo" (1 Co 12, 27-28), al ministerio y la actividad del Jesús histórico. Pero Jesús se ha convertido para él en "El Señor Jesús" (1 Co 9, 1).

3. - ¿Qué temas, en los evangelios, se consideran como enseñanzas del mismo Jesús?

Aunque de cualquier palabra o enseñanza que los evangelios atribuyan a Jesús, los exegetas investiguen su real autoría, están, sin embargo, de acuerdo en la autenticidad de ciertos temas.

Hay que tener en cuenta, primero, que los evangelistas no le atribuyen a Jesús ningún cuerpo sistemático de doctrina, y la tradición evangélica yuxtapone enseñanzas sobre Dios, el reino, la salvación, el pecado, la moral y la escatología. Cualquier ensayo de síntesis es, en todo caso, una construcción moderna. Esto supuesto, podemos establecer cinco temas propios del Jesús histórico.

1. - El ofrecimiento por Dios de una nueva forma de salvación a los hombres, explicitada en los dichos y las parábolas e implícita en los milagros y exorcismos, de manera que la actividad soberana de Yahvé inaugura una era en la que los hombres serán invitados a aceptar por la fe esa manifestación salvadora. De hecho, a través de los profetas Yahvé ofreció a Israel como pueblo elegido la "salvación", concebida a modo de liberación del mal físico, del desastre nacional o de la degradación moral. Pero la salvación de Jesús prescinde de la elección de Israel, se separa de muchos elementos de su tradición legal y convoca al pueblo a convertirse, en una perspectiva escatológica y de una manera singular, centrada en la propia persona de Jesús, que se convierte así en la opción decisiva de la existencia humana. Esta última oferta de salvación se dirige a todos, a los pobres, los maginados, los pecadores, los Samaritanos y los no judíos. El ofrecimiento llega a asociar al hombre con Dios mismo.

2. - La validez fundamental de la enseñanza de las escrituras y de la tradición del pasado de Israel. Jesús reconoce que el AT es norma adecuada para cumplir la voluntad de Dios en la conducta humana, pero a la vez explica una nueva manera de hacerlo, alejada de cualquier casuística. La interpretación de Jesús, atestiguada en los evangelios, y enfrentada a la de los escribas y fariseos, no se puede atribuir sólo a los conflictos posteriores entre la Iglesia y la Sinagoga (Mc 7, 6-7). Esa postura sobre el pasado de Israel la asume Jesús con respecto a las formas de piedad (plegaria, limosna, ayuno) y a la observancia del sábado y del culto. Pero busca interiorizar estas prácticas y purificarlas de las adherencias humanas de excusa, hipocresía y vanidad que condicionaban las tradiciones del pasado.

3. - Una insistencia peculiar en la paternidad de Dios. Afirmar que Yahvé era el Dios único que había elegido a Israel y le había dado la Ley, que juzgaba a toda la humanidad y que conducía toda la historia con su providencia y era el padre de Israel, no significaba ninguna novedad sobré Dios. Lo que era nuevo era la forma personal, íntima de tratar a Dios como *abba,* Padre, y de enseñar a sus discípulos a tratarle de la misma manera. A pesar de que la tradición sinóptica y la juánica presentan de forma distinta la insistencia sobre la paternidad de Dios, se trata, sin embargo, de un tema que se debe atribuir a Jesús mismo.

4. - El papel personal de Jesús en el nuevo plan de salvación de Dios. Jesús se presenta como mandatario de Yahvé, con potestad de perdonar los pecados y de reinterpretar las Escrituras. Además, denunciaba constantemente la presencia del pecado en el hombre y proclamaba que podía ser perdonado por medio de El. Un aspecto de su misión resalta en la distancia que asumía frente al legalismo y a ciertas costumbres del AT (divorcio y adulterio). Su postura frente a Moisés, los profetas o Dios mismo, revela implícitamente mucho sobre su personalidad. En todo caso, sus oyentes no podían sustraerse a la impresión de que se colocaba por encima de los maestros de su tiempo y de los profetas del pasado.

5. - Nuevo acento en el papel del amor en la vida humana. El AT inculcaba el amor a Dios y al prójimo (es decir, al compatriota judío). Jesús reafirma ese mandato y lo extiende al enemigo (Mt. 5, 44) y en él está el compendio del israelita piadoso (Mt. 22, 40). Las restantes exigencias sobre la riqueza, los impuestos, las comidas con los pecadores, derivan de ese mandato. Juan formulará rotundamente y con acento propio ese precepto: "En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros" (Jn. 13, 35).

Diversos exegetas modernos podrán discutir uno u otro de estos puntos y con ello testificarán que resulta muy difícil aislar los temas que parecen remontarse al Jesús histórico. Pero los enumerados, de una u otra forma, se hallan en las diversas tradiciones evangélicas, sin haber, por supuesto, agotado todas las posibles referencias sobre el tema.

4. - ¿Qué ha enseñado Jesús sobre el reino de Dios?

La realeza de Dios es un tema muy frecuente en el AT, aunque la expresión "reino de Dios", tan repetida en el NT, es muy rara en los escritos veterotestamentarios protocanónicos. La fórmula más cercana es **malkut Yahveh**, "el reino del Señor" (1 Cro 28, 5) que expresa la soberanía de Dios sobre todas las criaturas y, especialmente, como detentados de una influencia clave sobre la vida de los hombres. Era interpretada como influencia salvífica, pero también de consejo (por medio de oráculos en el Templo), de juicio (la conducta individual y colectiva sujeta al juicio de Dios) y de alianza (pues la actividad de Dios viene regida por su bondad, rectitud y misericordia). En la época postexílica se le añade un elemento apocalíptico que lo asocia a la idea del "día del Señor". Con ello se introdujo un aspecto de intervención temporal nueva de Dios en los asuntos humanos y la creencia en una manifestación definitiva de su gobierno soberano con la instauración de la paz, la bondad, y la armonía para los que aceptaran ese dominio.

La fórmula "reino de Dios" (o "de los cielos") ha servido a Jesús para anunciar la nueva forma de la actividad salvífica de Dios. En los textos de Qumran hay ecos de la enseñanza del AT sobre la "realeza" de Yahvé, pero apenas hay indicios de la fórmula "reino de Dios" o "de los cielos", lo que nos hace preguntar hasta qué punto era usada por los judíos de la época. Resulta significativo, por tanto, que la predicación de Jesús en los evangelios la resalte tanto. Pero, curiosamente, Jesús apenas explica su contenido como si fuera algo obviamente conocido. Subrayaba los aspectos salvíficos y temporal (escatológico), pero le añadía un aspecto espacial: se puede "entrar" en él (Mc 9, 47) y "heredarlo" (Mt 25, 34), A veces, ciertas imágenes apocalípticas dan la impresión de una irrupción visible del poder de Dios en el orden cósmico. Lo cual tendía a evitar una consideración del reino como una disposición meramente interior al corazón humano. Las parábolas de Jesús, expurgadas de los añadidos posteriores, presentan el reino de *Dios* como el hecho de la actividad de Dios entre los hombres; crece en medio de ellos y crece misteriosamente, pero de forma segura, hasta constituirse en su dominio. Su éxito es seguro, aunque el mal pueda mezclarse en sus resultados.

El principal problema de la enseñanza de Jesús sobre el reino reside en su escatología; es decir, en la "inminencia" de su llegada temporal. En ese punto hay tantas respuestas como exegetas. CH. Dodd la llama "realizada" en cuanto presente en la persona de Jesús; A. Schweitzer y R. Bultmann la llaman "de futuro, pero próxima" es decir, esperada pero inminente; J, Jeremías la apela "inaugurada", o sea en vías de realización; W, G. Kümmel la considera a la vez presente y de futuro. La dificultad reside en que los datos evangélicos no se pueden agrupar en una clasificación sencilla y que un escritor como Lc., en vista del retraso de la parusía, ha reformulado muchas palabras de Jesús. Parece que son preferibles las dos últimas interpretaciones ya que las palabras atribuidas a Jesús sobre el tema reflejan los rasgos del AT. Pero en realidad no poseemos una certeza de lo que Jesús pueda haber dicho sobre la inminencia del reino.

En los sinópticos Jesús anuncia una forma nueva de la actividad real de Dios entre los hombres. Le considera a Jesús y no al Bautista, como el heraldo y el precursor del reino, mientras Mt y Me le presentan como quien lo establece entre los hombres por su persona y por su poder. En Dn 7, 18 el "reino" es una promesa a los "santos", pero en Mt Jesús lo reivindica para sí (28, le) y en virtud del poder del reino, manda a los discípulos a predicar, bautizar y enseñar en su nombre. Todo ello muestra que la predicación de Jesús ha sido muy reformulada en los últimos decenios de la Iglesia primitiva.

Finalmente en muchos pasajes del NT se alude al reino como propiedad de Jesús (Le 23, 42). Es difícil decir en qué medida esa última noción de reino de Jesús es primitiva y nacida de su predicación o, más probablemente, es propia de una cristología más desarrollada.

5. - ¿Cómo entienden los intérpretes contemporáneos del NT las palabras y las parábolas de Jesús o el Sermón del Monte?

Distinguen entre las palabras conservadas en la tradición sinóptica o en la juánica. Hay tres grupos de palabras de Jesús en los sinópticos: logia aislados, parábolas y sentencias (apotegmas, en Bultmann). Las sentencias son relatos en los que el elemento narrativo dramático se expone únicamente en función de la conclusión o la enseñanza que contienen (p. ej. en Mc. 12, 17, la moneda para las relaciones con Dios y el César, o en Mc. 2, 27, las espigas para afirmar la primacía del hombre sobre el sábado). Los logia aislados se cree que circularon en las primeras comunidades cristianas, desligados de su contexto histórico, y los vincularon luego, a elementos diversos (p. Ej. La sentencia de las cosas escondidas para ser manifestadas que Lc. en 8, 17 deriva de Mc. 4, 22, en Lc. 12, 2 en paralelo con Mt. 10, 26, y por tanto derivado de la fuente 0, está en otro contexto). Los logia aislados pueden, además, clasificarse como: I. Dichos de sabiduría. II. Palabras proféticas o apocalípticas. III. Enunciados legales y normas eclesiásticas (muchos reflejan problemas más tardíos de la Iglesia que influyen en su reformulación). IV. Palabras introducidas por "yo".

Las parábolas son un género muy característico de los sinópticos que Juan no conoce (emplea, en cambio, "palabras figurativas": (cf. 10, 6). Casi siempre las parábolas sinópticas son comparaciones extensas en las que el relato, ficticio, aunque muy fiel a la vida de la Palestina del primer siglo, inculca una verdad de forma imaginativa, pero introduciendo un giro nuevo que obliga al oyente a una reflexión ulterior. La mayoría enuncia un sólo término de la comparación y unas pocas tienen una tendencia alegorizante. Son un artificio didáctico para subrayar aspectos muy claros del reino o del comportamiento; pero a menudo son muy útiles. Lo cual da lugar a "interpretaciones" que los evangelistas o las tradiciones atribuyen, a veces, a Jesús mismo.

El intérprete, al procurar comprender las palabras, parábolas y sentencias, no se ocupa sólo de eliminar los añadidos redaccionales y llegar a las palabras o las parábolas de Jesús mismo, sino que busca descifrar el contexto evangélico en que, de hecho, están insertas. Pues, a veces, el marco teológico o el matiz interpretativo del evangelista resultan hoy tan interesantes como las palabras originales de Jesús, (comparar, p. ej. Mt. 7, 11 con Lc. 11, 13 y su adición del "Espíritu Santo"). Es posible que a algunos lectores

les repugne esa "manipulación" de las palabras de Jesús y prefieran pensar que se expresó de formas distintas en ocasiones diversas. Es, desde luego, *posible,* pero dada la complejidad y la repetición del hecho, nadie lo considera probable.

Si atendemos ahora al evangelio de Juan veremos que tiene palabras independientes de los sinópticos y que hace hablar a Jesús de una forma muy distinta. Bultmann ha sugerido tres fuentes de Juan: 1) fuente de los signos (milagros); 2) fuente de los discursos de revelación; y 3) relatos de pasión y resurrección. Las palabras que se atribuyen a Jesús procederían de la fuente 2). Esa teoría presenta tales dificultades que la hacen muy discutida, pero subraya, al menos, la multiplicidad de materiales del cuarto evangelio. Los discursos son composiciones intencionadas de un autor que no derivan de una fuente escrita anterior. A menudo contienen repeticiones que reflejan, probablemente, formal distintas del mismo discurso, incorporadas al evangelio. Aunque no se puede hablar de construcciones completas, el dato histórico queda sumergido por muchos otros elementos. La diferencia con los sinópticos no es sólo de estilo y gramática, sino de conceptos e imágenes. Son característicos: la dualidad: luz-tinieblas, verdad-error, padre-hijo; las introducciones "yo soy", distintas del "yo" de los sinópticos, por su carácter absoluto y el uso de predicados simbólicos; y las imágenes muy distintas de salvación (agua vivificante, pan de vida, luz del mundo, puerta de las ovejas...). Lo cual significa entender a Jesús en el marco de una teología muy desarrollada que interesa muy poco a los sinópticos. Aunque "los discursos consisten en palabras tradicionales y desarrollos explicativos" (R. E. Brown), hay más ejemplos de esos últimos que de las primeras.

Los 99 versículos del Sermón del Monte de Mt. (5,1-7,27) pensamos, hoy, que conservan un cuerpo importante de palabras de Jesús, pero contrastan con los 30 que tiene tan sólo el paralelo lucano (6, 20-49). Ambos evangelistas recuerdan un prolongado discurso pronunciado en Galilea a los inicios del ministerio de Jesús y están en íntima relación: convienen en los temas (la justicia exigida por el reino), en el exordio (las bienaventuranzas), la conclusión (parábola de las dos casas) y el mismo marco general (alusión al monte en el origen del ministerio). Y acaban con el relato de la curación del hijo del centurión. La mayor longitud de Mateo se explica por la omisión lucana de las materias poco significativas fuera de un contexto judío-cristiano y por la inclusión mateana de no pocas palabras que Lc. sitúa en otra parte (9, 5718,14). Con ello ambos evangelistas nos muestran cómo han insertado los textos de la fuente Q donde lo han juzgado oportuno. La estructura del Sermón del Monte en Mt es muy cuidada: a) exordio (5, 3-16); b) tesis (5, 17-20); c) la justicia de los escribas (5, 2148); d) la justicia de los fariseos (6,1-18); finalmente e) la justicia de los discípulos (6,19-7,27, reunión de palabras aisladas para describir la transformación de la vida que exige la novedad del reino de Dios). Muchas palabras hay que atribuirlas a Jesús mismo; pero otras muchas tienen una formulación neta y exclusivamente mateana (5, 32). En resumidas cuentas, el Sermón del Monte no es un código perfeccionista, ni una ética de transición ni la formulación de un ideal imposible, ni una nueva Torah. Más bien refiere las exigencias radicales que el Jesús de Mt exige para la transformación de la vida humana.

6. - ¿Cómo entienden los relatos de milagros los intérpretes contemporáneos del NT?

Una vez más hemos de distinguir entre la tradición sinóptica y la juánica. La primera consigna cuatro clases de relatos de milagros: 1) curación (unos 15); 2) exorcismo (5); 3) reanimaciones (2); 4) milagros de naturaleza (6), incluyendo el extraño de la moneda en la boca del pez). Juan narra siete casos en el llamado "libro de los signos" (c. 1-12) y otro en el apéndice (c. 21): 3 curaciones, 1 reanimación y los restantes, de naturaleza. Dos de estos signos constan también en los sinópticos: multiplicación de los panes y andar sobre las aguas.

Es significativo el número de relatos de milagros independientes, siendo así que la tradición no los considera menos importantes que las palabras de Jesús.

Otro rasgo significativo son los términos empleados para designar ese tipo de acciones. Nunca les llaman "milagros". Los sinópticos los califican de **dynameis**, "actos de poder", y Jn los llama "signos". Esta palabra desplaza nuestra atención de lo que llamaríamos superación de las leyes de la naturaleza hacia su sentido religioso, siempre presente en la narración. El término **dynameis** subraya un rasgo de la persona de Jesús y del reino que anuncia y constituye el aspecto cristol6gico de estos relatos. Lc les añade un matiz suplementario, apologético (Hch 2, 22, Jesús acreditado por su fuerza y sus signos), pero no concluye de ahí la divinidad de Jesús como hacía la apologética tradicional. Jesús es para Le un mensajero acreditado por Dios, descrito por Pedro, más adelante, como "Señor y Cristo" (2, 36). Sin embargo, en los otros sinópticos, los milagros indican primordialmente la inminencia de la llegada del reino de Dios a la historia humana y, en particular, a la del judaísmo palestino. Expresan, de forma concreta, la autenticidad de una nueva concepción del reino.

El mayor problema de nuestros contemporáneos ante esos relatos de milagros es el de la credibilidad. En ese contexto hay que advertir algunas cosas. Primero, varios de los relatos están adornados con datos del folklore, como en el del endemoniado de Gerasa (Me 5, 1-20) que desafía todo intento de localización geográfica (Gerasa? Gadara? Gergesa?). Incluso si se admite que el movimiento de la piara pudo ser inducido por la conmoción del exorcismo, se trataría de auténticos animales olímpicos, si fueron capaces de llegar a tal acantilado. El relato se asemeja a los de la tradición apócrifa, muy interesados en lo maravilloso, y presenta un violento contraste con los otros milagros de Jesús, de impresionante sobriedad. Segunda advertencia: en muchos relatos de curación o exorcismo se aprecian elementos de un pensar protológico que atribuía, por ignorancia, a posesión diabólica ciertos trastornos mentales. Todos reconocen hoy en el muchacho de Mc 9, 14-29 un caso de epilepsia. Son las "enfermedades demoníacas" que se explican por la presencia del demonio. En esa mentalidad protológica Jesús es presentado como quien amenaza y arroja a los demonios, supuestos causantes de la fiebre, la enfermedad o las olas.

Pero eliminado de muchos milagros lo imaginario y lo protológico, estamos ante un problema todavía más fundamental: si Jesús no ha echado un demonio, sino curado un enfermo mental, ¿es que es menos milagro? Algunos exegetas han pretendido eliminar la tradición de los milagros atribuyéndola a influencia helenística y al deseo de los primeros cristianos de hacer de Jesús un "hombre divino" o un taumaturgo del mundo greco-romano. Es cierto que en la literatura de la época se hallan relatos semejantes a

los del evangelio, pero afirmar que los relatos de esos últimos son sólo producto del cristianismo helenista es lo que resulta difícil. El Apócrifo del Génesis de Qumran narra la curación del faraón Zoan por Abraham mediante la imposición de manos. Lo cual significa que el mundo judaico palestino acogía las curaciones milagrosas como el mundo greco-romano. Josefo tampoco duda en admitir el elemento milagroso en el AT como manifestación de la providencia y de la fuerza de Dios. Es cierto que Pablo no demuestra ningún interés por los milagros, pero tampoco por la vida terrena de Jesús anterior a la última cena. (Las alusiones a los milagros de los Hechos no constituyen un testimonio independiente porque dependen del vangelio de Lc).

Pero hay que considerar otros aspectos de los relatos de milagros. Primero, los autores del NT atestiguan que Jesús rehusaba hacerlos por propio interés o por satisfacer la curiosidad, aunque el diablo, los fariseos, Herodes o la gente vieran en ellos "signos" de que era enviado por Dios. Segundo, no mencionan ningún prodigio de Jesús para castigar. Tercero, hay que captar el valor simbólico de los milagros evangélicos. Y no el simbolismo de un milagro concreto (como la multiplicación de los panes respecto a la Eucaristía), sino el simbolismo global de victoria sobre el mal, anunciada por esta forma nueva de actividad real de Dios en beneficio del pueblo. Al describir a Jesús como poseedor de la fuerza del reino, los evangelistas dan testimonio de que una fuerza poderosa viene a enfrentarse con el pecado, la enfermedad, la fuerza de la naturaleza y la misma muerte como formas del poder del mal en el mundo. Finalmente, el elemento asociado al milagro en los sinópticos y en Jn es la fe, no en el demonio, sino en el poder salvador manifestado en Jesús, aunque esta fe no es todavía la cristiana.

A fin de cuentas el problema más serio suscitado por los milagros es si Dios puede intervenir de forma extraordinaria en la historia humana. Se trata de un problema filosófico nacido de presuposiciones de "la Ilustración". Se equivoca quien pretenda resolverlo con ejemplos sacados de la herencia cristiana primitiva. Los evangelios, a cuyo entramado pertenecen los relatos de milagros, no han sido compuestos para solventar esta cuestión.

7. - ¿Quién fue el responsable de la muerte de Jesús?

Modernamente se han buscado apoyos en testimonio literario o descubrimientos arqueológicos, en los escritos de Josefo, Qumran, en la literatura rabínica, en los apócrifos y en historiadores de la antigüedad romana para apoyar la interpretación evangélica del proceso de Jesús. Pero ninguna teoría basada en esos elementos ha dado una respuesta satisfactoria sobre la responsabilidad de la condena de Jesús.

El NT designa como responsables a la autoridad romana y a los dirigentes judíos, pero con distinto acento según los evangelistas; y hay que subrayarlo a pesar de que los cristianos de hoy no lo noten.

El pasaje más antisemita (en sentido moderno) de la Biblia cristiana es el de 1 Ts 2, 14-15, que acusa a los judíos, sin distinción, de haber llevado a Jesús a la muerte, sin mencionar para nada a los romanos.

Se nota en los relatos evangélicos de la pasión una cierta tendencia a culpar a los dirigentes judíos y a exculpar a Pilato. Eso se percibe no por el análisis particular de

cada evangelio, sino si se sigue el desarrollo de la tradición evangélica y se compara la forma como son tratadas en los cuatro evangelios las dos partes interesadas. Así, en el relato más antiguo se culpa por igual a sacerdotes, ancianos y escribas del pueblo judío y a Pilato (Me 14,1.43.53.55; 15,15). El relato de Mt sigue de cerca al de Me con el añadido de palabras y episodios propios, que modifican la responsabilidad de Pilato: 1) su esposa le advierte que no se comprometa "con este justo" (27, 19); 2) Pilato se lava las manos (27, 24-25). Lucas, que depende de Me, pero no de Mt, sigue igual tendencia exculpatoria, pero en otra forma. Distingue entre la "multitud" y los "dirigentes"; omite los falsos testigos y las palabras sobre la destrucción del Templo y subraya la inculpación por los dirigentes de agitación política. Por tres veces Pilato declara la inocencia de Jesús y cuando lo entrega lo hace **a su voluntad** (23, 23-U). Son los judíos los que se lo llevan y hasta el versículo 36 no aparecen los soldados romanos, que se burlan de Jesús como "rey de los judíos". El evangelio de Juan hace aflorar todavía más claramente lo que ya insinuaba el relato lucano. Los sumos sacerdotes y fariseos se reúnen en consejo contra Jesús y hablan de su influencia en el pueblo y de las probables reacciones de los romanos; se atribuye a Caifás la frase: "conviene que un hombre muera por el pueblo y no perezca la nación entera" (11, 50). Son los soldados y los oficiales de los sumos sacerdotes quienes contactan con Judas. Pilato proclama por tres veces la inocencia de Jesús y busca librarle. Y cuando cede, el evangelista dice que "se lo entrega para ser crucificado".

Esas comparaciones demuestran que hay una tendencia a aumentar progresivamente la responsabilidad de los Jefes judíos en la condena de Jesús. Esa inclinación es todavía más clara en los apócrifos, como en el **Evangelio de Pedro**, que culpa a Herodes de la condena a la cruz, e incluso, cuando José de Arimatea solicita el cuerpo de Jesús, Pilato ha de pedirlo a Herodes. Poco a poco Pilato se convierte en el "hombre bueno".

Es opinión general que la tendencia exculpatoria de Pilato se debe al interés de los primeros cristianos en conseguir un **modus vivendi** y la calificación de **religio licita** para sus creencias en el imperio romano en que vivían. Esa es la única explicación que parece posible y no hay otra. Sin embargo, fue esa tendencia la que alimentó las acusaciones de deicidio de los Padres y los medievales contra el pueblo judío. Y, naturalmente, esa inclinación complica la respuesta a la pregunta puesta al principio.

En época reciente se ha intentado comparar los detalles del relato de la pasión con las normas de la Mishnah concernientes a la pena capital y sus procedimientos. El tratado **Sanedrin**, uno de los 63 en que se recoge la tradición rabínica, recopilada a inicios del s. M, trata precisamente el tema. Estos intentos pretenden demostrar que el interrogatorio por parte de las autoridades judías no pudo efectuarse como dicen los evangelios o que, al menos, vulneraba las prescripciones de la Mishnah. Sin embargo es un camino sin salida, pues ni los evangelios ni las tradiciones de la Mishnah, de época posterior al NT, pueden ser tomados como documentos de tal manera históricos que puedan aportar una respuesta válida. No se puede minimizar, por supuesto, la divergencia de datos en cuanto a la comparición de Jesús ante la autoridad judía (¿una o dos? ¿de noche o por la mañana?), pero tampoco podemos pensar que el idílico cuadro de procedimiento judicial de la Mishnah fuera el vigente en la Palestina anterior al año 70. La Mishnah y los evangelios son textos religiosos, escritos con fines distintos de los de nuestras cuestiones históricas.

Finalmente, los **Actos de Pilato**, supuesto informe del proceso de Jesús al emperador Tiberio, son una composición cristiana tardía, v no se le puede otorgar, por ello. el valor de un testimonio histórico independiente.

Recientemente se ha defendido la tesis de la exclusiva, responsabilidad de los romanos en la condena de Jesús, dado que los judíos no crucificaban y la pena capital era exclusiva competencia de los romanos (Jn 18, 31), Es cierto que la dominación romana impuso ciertas restricciones a la aplicación de la pena capital. Pero no es nada seguro que los judíos no crucificaran. Josefo da noticia de la crucifixión por el rey asmoneo Alejandro Janeo (103-76 a.C.) de 800 de sus enemigos judíos y el Rollo del Templo de la gruta 11 de Qumran habla, claramente, de crímenes merecedores de tal pena.

En conclusión, aunque no podamos establecer que los únicos responsables de la muerte de Jesús fueran un cierto número de dirigentes judíos o Pilato y los romanos, ningún argumento serio demuestra que el cuadro de conjunto de los escritos de la pasión en que aparecen comprometidas ambas partes, no merezca crédito.

8. - ¿Hay diversas interpretaciones en el NT de Jesús como Cristo (o cristologías diferentes)?

Desde luego, y cuanto mejor los actuales lectores respeten sus diferencias, tanto más comprenderán el NT. La tendencia armonizadora de otras épocas ha llevado a serios malentendidos respecto a Jesús y su condición de Dios-hombre.

Lo que hoy llamamos "cristología" -palabra inexistente en el NT- como pensamiento sistemático, se halla sólo implícitamente y de forma parcial en los autores del NT. Desde luego sus afirmaciones sobre la persona de Jesús ya explicitan lo que estaba implícito en sus palabras, su conducta y sus enseñanzas. Pero nuestras modernas cristologías de Pablo, Lucas o Juan son el desarrollo más pleno de lo que esos autores nos dejaron en forma de apuntes concretos. Es decir, hay que respetar las diferencias del Cristo Jesús de Pablo, el Señor y Salvador de Lucas y el Verbo encarnado de Juan, sin convertirlas en oposiciones.

En la imposibilidad de enumerar todas las particularidades de las diversas cristologías del NT, escogemos algunos trazos sumarios que aclararán matices que se deben respetar.

Diversos libros del NT, como la carta de Santiago, están desprovistos de cristología: en ella sólo se menciona el "Señor Jesucristo" dos veces, en el encabezamiento y para designar a Aquél en quien hay que creer. Aparte del calificativo de "Señor", no hay otro título que exponga qué es Jesús para el autor.

Pablo, el primer escritor del NT, apenas tiene cristología ontológica, pues su interés reside en mostrar el significado de Cristo para los hombres, más que explicarnos quién es Jesús, lo que hizo, o lo que dijo. Pablo deja entrever la preexistencia de Cristo al integrar un himno cristiano primitivo en la exhortación de Flp 2, 6-11. Habla, además, de Jesús como "hijo" de Dios y sugiere su relación especial con el Padre en 1 Co 15, 24-28. Esa relación no puede reducirse a lo exclusivamente salvífico o funcional, pues el destino salvador de Jesús acabará un día (15, 28) y en ese final el Hijo será ya

reconocido en su relación esencial al Padre. Pablo emplea títulos cristológicos (Señor, Hijo de Dios, Mesías), pero le importa más la soteriología que la cristología; es decir, lo que Jesús ha hecho por los hombres en su ministerio, su pasión y muerte, resurrección y exaltación. Cuando echa una mirada de conjunto a ese complejo subraya que se trata de hechos ocurridos "una vez por todas" (Rm 6, 10) y los considera bajo imágenes diversas que no sólo reflejan su sustrato judío y helenizante, sino también las controversias de su experiencia misionera. Los frutos de la acción de Jesús son contemplados como "salvación" (Rm 1, 16); "justificación" (Ga 2, 16-21); "reconciliación" (2 Co 5, 18-20); "redención" (Rm 3,24); "libertad" (Ga 5, 1-13); "transformación" (2 Co 3, 16-18); "nueva creación" (Ga 6, 15); "expiación" (Rm 3, 25); "vida nueva" (1 Co 15, 45); "filiación adoptiva" (Ga 4, 4-6); "santificación" (1 Co 1, 30. Como se echa de ver, la riqueza de la visión paulina de Cristo sólo es comparable a la de Jn.

La cristología de Lc no incluye en los evangelios ni en los Hechos las nociones de encarnación o preexistencia. Habla de la ascensión pero no de la intercesión celeste de Jesús. Emplea títulos cristológicos primitivos (Mesías, Señor, Salvador, Hijo...), pero añade otros que le son exclusivos: Mesías sufriente (Lc 24, 26.46), Autor de la vida (Hech 3, 15); Mesías que os había sido destinado (Hch 3, 20); El Santo y el Justo (Hch 3, 14). Lc tiene su propia manera de considerar los efectos de la venida de Cristo, pero a diferencia de la exuberancia de imágenes paulinas, emplea unas pocas: "salvación" (Lc 3, 20); "remisión de los pecados" (Lc 24, 47); "paz" (Lc 2,14) y "justificación" (Hch 13, 39) con un matiz distinto a Pablo.

La cristología de Juan es mucho más desarrollada y explícita. Insiste en la comprensión de Jesús como la visibilización de Dios y la concreción de su obra entre los hombres que reemplaza la presencia de Dios de las antigas instituciones judías. Se trata de una cristología madura que comprende la encarnación, la identificación del Hijo con el Padre en su designio sobre el mundo y tiene también elementos de una cristología ontológica. Jesús habla, en el evangelio de Juan, como si se hallara ya en la gloria (9, 58; 10, 30). Tales afirmaciones constituyen las bases de la cristología juánica, tan distinta de los otros escritos del NT. Utiliza títulos propios más soteriológicos que cristológicos: Cordero de Dios (1, 29-36); Buen Pastor (10, 11); Pan de vida (6, 35.51), sin desdeñar, sin embargo, los de la tradición anterior: Mesías (1, 41); Hijo de Dios (1, 34); Maestro (1, 38); Rey de Israel (12, 13); Hijo del Hombre (1, 31); Profeta (4, 19) y Salvador (4, 42). Los efectos de la venida de Jesús son propuestos por Jn como: "salvación" (3, 17); "remisión del pecado" (1, 29); "iluminación" (1, 9); "aptitud de llegar a ser hijos de Dios" (1, 12); y "participación en la vida eterna" (3, 36).

Otro punto de diferencia cristológica del NT está en las relaciones entre Jesús y el Espíritu Santo. Mientras Pablo no distingue demasiado entre Cristo resucitado y el Espíritu (2 Co, 3, 17), la distinción es clara en Lc y Jn (Lc 24, 49; Jn 7, 39).

Un esbozo semejante al de los tres autores anteriores podría ampliarse a la Carta a los Hebreos y al Apocalipsis, que poseen también su propia cristología.

Esas diferencias demuestran la dificultad de elaborar una cristología del NT como se acostumbraba. Pues significa que hay teologías distintas, no fácilmente armonizables, que no es lícito interpretar con ayuda de las otras. Las diversas cristologías del NT son como distintos retratos que la comunidad primitiva ha dejado en herencia para alimentar la fe en los siglos futuros.

Si lo que pudimos afirmar en las cuestiones 1 y 2 era muy escaso, hay que recordar que la fe del cristiano no se mide por lo que pueda saber del Jesús histórico. Hoy, la fe significa adherirse a quien entró en la historia como enviado e Hijo de Dios, pero también en tanto que su reflejo se desplegó en la tradición de la comunidad primitiva. Aunque es cierto que las cristologías inspiradas son normativas, de modo único para cualquier cristología posterior y que el cristiano de hoy no llega a Jesús por otra vía que la de esas cristologías con todas sus diferencias, eso no significa que entre Jesús y el creyente actual se interponga un libro o la cristología de los primeros cristianos a modo de pantalla. Jesús de Nazaret y los retratos que de él nos transmitió el cristianismo primero, son la *norma normans* de cualquier enseñanza posterior en cristología y soteriología.

9. - Los relatos del nacimiento virginal de Jesús ¿atestiguan un simple hecho histórico o son posibles otras interpretaciones?

Para mayor claridad en la discusión de los datos del NT convendría hablar, en primer lugar, de la **concepción virginal** (**ante partum**) de Jesús y no del nacimiento virginal (**in partu**), del que no existe mención y que ha entrado en el lenguaje moderno a causa de algunos credos de la Iglesia antigua.

En segundo lugar, el tema de la concepción virginal está presente en Mt y Lc y ausente en Pablo, Marcos y la tradición juánica. Pablo menciona la descendencia davídica de Jesús (Rm 1, 3) y su nacimiento "de mujer" en una declaración soteriológica fundamental (Ga 4, 4) y no los considera incompatibles con la preexistencia ni con la filiación divina, afirmadas en otra parte. Me no tiene relato de la infancia y en ninguna parte se hallan trazas de la concepción virginal. Siendo opinión común que los relatos de la infancia fueron los últimamente estructurados de la tradición evangélica, las afirmaciones sobre la concepción virginal en Mt y Lc son, casi seguro. un desarrollo postmarcano. En cuanto al evangelio de Juan. aunque es el último en su redacción final, su tradición se remonta a un origen tan antiguo como el más antiguo de los sinópticos (Mc), pero al ser independiente de Mt y Le no conoce ningún elemento cristológico de los relatos de la infancia de tales autores.

Tercero, la concepción virginal de Jesús la refiere muy claramente Mt 1, 18-25 y quizás algo menos Le 1, 3135. Ambos relatos quieren explicar quién es Jesús y de dónde viene. Mt da a entender la descendencia davídica y el papel del Espíritu en el nacimiento de Jesús mediante la genealogía y el anuncio del ángel a José; Lc lo repite con el mensaje de Gabriel a María. En esos textos se intuye una escenificación y un desarrollo de las dos afirmaciones kerigmáticas paralelas de Pablo en Rm 1, 3-4 "nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos". Lo que allí se decía de la relación entre Jesús *v* el Espíritu por la resurrección, Mt y Lc, de acuerdo con una tradición heredada, lo remontan hasta la misma concepción. Me, que carece del evangelio de la infancia, utiliza el bautismo (1, 10-11) para expresar la misma relación. Lo que está claro, en resumen, es que el propósito principal de Mt y Le es hacer una afirmación referente a Jesús y no sobre María.

Cuarto, los relatos mateano y lucano de la infancia no hablan de la preexistencia de Cristo. Ese elemento propio de una cristología más desarrollada puede encontrarse quizá

en una tradición antigua del NT (Flp 2, 6-11). Sin embargo, la cristología de ambos es más "elevada" que la de Me al comprender ellos entonces que la relación de Jesús con el Espíritu valía ya para el momento de la concepción.

Quinto, lo que hemos dicho hasta ahora resume los datos relativos a la concepción de Jesús en términos de aserción cristológica o de afirmación de fe. Es posible entender sólo así la concepción virginal. Pero ¿se la entiende también como la afirmación de "un hecho histórico"? Indudablemente como histórica entienden la aserción algunos intérpretes del NT, basándose en la notoriedad del embarazo de María antes de cohabitar con José (Mt 1, 18) -pero ¿cómo la gente habría sabido que era "obra del Espíritu Santo"? Sobre ese tema, que pediría un análisis detallado aquí imposible, se puede afirmar que lo que el método histórico permite "**controlar científicamente** en el testimonio evangélico, deja sin solución la cuestión de la historicidad de la concepción virginal".

Conviene, asimismo, indicar que incluso en los evangelios que afirman la concepción virginal se encuentran trazas de una tradición que o parecen desconocer o no se integran con tal creencia (p. ej. Lc 2, 41; 2, 48; Mt 13, 55).

10. - ¿Cómo hay que entender la mención de hermanos y hermanas de Jesús en el NT?

Las principales menciones de los hermanos y hermanas de Jesús se encuentran en el episodio de la visita a "su patria" (Me 6, 1-3; Mt 13, 55-56; ver también Me 3, 32 y Mt 12, 46). La tradición juánica manifiesta que "sus hermanos" no creían en El (7, 5). Pablo habla de Santiago como de "un hermano del Señor" (Ga 1, 19). Esas alusiones ¿significan hermanos y hermanas del mismo padre o de la misma madre o hay que entenderlo de otra manera?

Algunos intérpretes entienden la expresión en un sentido amplio, atraídos por la tradición antigua de María como "la siempre virgen", muy atestiguada en el s. III e, implícitamente, incluso en el **Protoevangelio de Santiago** del s. II; muchos protestantes, en cambio, no dudan en entenderlo en sentido real de hermanos y hermanas de los mismos padres. Pero la respuesta no es fácil, ya que no puede descansar sólo en la tradición posterior, sino en el testimonio del NT, que es muy complejo.

Hay que entender, primero, correctamente Mt 1, 25: "y no la conoció (José) hasta el día en que ella dio a luz un hijo". A menudo se ha entendido que significaba la virginidad antes del parto de Jesús y las relaciones maritales posteriores. Pero un examen atento de los versículos previos indica que el interés de Mt está centrado en lo que precede al nací-miento de Jesús y a su relación con Is 7, 14 y, por tanto, que María fue virgen hasta el nacimiento de Jesús, pero no se refiere en absoluto a posibles relaciones conyugales posteriores. Y sólo cuando el texto de Mt se relaciona con Me 6, 1-3 o Mt 13, 55-56, cabe la sospecha de que quiera decir algo más. Pero eso suscita el problema de la dependencia de las tradiciones de los relatos de la infancia de las restantes tradiciones evangélicas. En resumen, Mt 1, 25, por sí sólo, ni implica la virginidad después del parto, ni tampoco la excluye.

En segundo lugar es sabido que la palabra griega **adelphos**, además de un hermano de sangre puede designar un vecino (Me 6, 17-18), un correligionario (Rm 9, 3), un pariente o un aliado (Gn 29, 12; 24, 48). El problema se centra entonces, en averiguar si en el NT hay base para entender Me 6, 1-3 en ese sentido más amplio.

En tercer lugar, Me 15,40 da pie para suscitar la cuestión, pues habla de tres mujeres que contemplan de lejos a Jesús crucificado: María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de José y Salomé. Es difícil imaginar que la madre del crucificado pueda designarse por ese circunloquio de "la madre de Saniago el menor y de José" -sólo la tradición juánica coloca a María cerca de la cruz Un 19, 25)- y como Santiago y José son nombrados en Me 6, 3, surge la duda del significado de **adelphos** en ese versículo. En conclusión, el NT es ambiguo en cuanto al sentido de ese término si se relaciona Me 6, 3 con Mc 15, 40-47 y eso afecta al tema de la virginidad perpetua de María. Lo cual significa que no es fácil, sobre el testimonio exclusivo del NT, resolver si la expresión "hermanos y hermanas" tiene el sentido de consanguinidad estricto o el más amplio de parentesco. Ese último sentido pensamos que al menos no puede ser excluido.

11. - ¿Cuál es la postura de los intérpretes contemporáneos del NT respecto a la resurrección de Jesús?

La resurrección de Jesús es la afirmación central de la fe cristiana transmitida por el NT. Para confesar que "Jesús es el Señor" hay que admitir que "Dios le ha resucitado de entre los muertos" (Rm 10, 9). Si no se admite eso, no se es cristiano.

El problema para los lectores modernos del NT no deriva del kerigma cristiano fundamental (1 Co 15, 3-7; 1 Ts 1, 9-10; Rm 4, 25), sino de los diversos relatos evangélicos o de la forma como se imaginan que el NT nos transmite ese hecho.

En primer lugar, hay seis relatos de la Resurrección en el NT: I) Mc 16, 1-8, conclusión del evangelio en los mejores manuscritos griegos. En otros códices se encuentran otras conclusiones. Los versículos 1-8 relatan el descubrimiento de la tumba vacía por las mujeres, el primer pregón pascual (v. 6), el silencio de las mujeres y su huida "porque estaban aterradas". No contiene ninguna descripción de la resurrección ni apariciones del resucitado. II) Mt, 28, 1-20 relata también la tumba vacía y el mensaje pascual (1-8). Pero comprende, además, una aparición a las mujeres, el relato de los guardias del sepulcro y su soborno por los jefes de los sacerdotes y los ancianos, otra aparición a los once en Galilea y la misión de hacer discípulos bautizados y enseñados. III) Lc 24, 1-53 relata la tumba vacía y el mensaje pascual (1-12) y además, las apariciones a los discípulos en Emaús y en Jerusalén, el mandato de ser "testigos de esas cosas" y la ascensión. IV) Jn 20, 1-29 contiene la tumba vacía, la aparición a María Magdalena, y las apariciones a los discípulos sin la presencia de Tomás y con él. V) El apéndice de Jn (21, 1-23) retoma la narración después de los versículos conclusivos de 20, 30-31 y relata una aparición a 7 discípulos en Galilea (con la indicación de los papeles distintos de Pedro y el discípulo amado). VI) El apéndice de Mc (16, 9-20), que se halla sólo en varios manuscritos griegos, relata tres apariciones de Jesús en Jerusalén o sus alrededores el domingo de Pascua y su "elevación" el mismo día.

En vez del notable paralelismo de los cuatro relatos de la pasión, cada uno sigue ahora un camino independiente, excepto en los cuatro testimonios de la tumba vacía y en dos versículos del apéndice de Mc (12-13) que pueden referirse al episodio de Emaús (Lc 24, 13-35). Es un auténtico rompecabezas averiguar por qué no hay concordancia entre los testimonios o en la lista de testigos. Incluso el "gran mandato" presente en Mt 28, 18-20; Lc 24, 47-48; Mc 16, 15-16 está adaptado a la intención teológica de cada autor. Además, los relatos de apariciones son, en ocasiones, "concisos", es decir, cuidadosamente acabados y con repeticiones, y en otras son "circunstanciados", es decir, escenificados por la creatividad del evangelista con detalles y diálogos y observando la unidad de tiempo y lugar; e incluso a veces son "mixtos", o sea, historias "concisas" en camino de convertirse en "circunstanciadas". En otras palabras, los relatos de apariciones son el resultado de una tradición y una composición que se separa bastante de la predicación primitiva acerca de Jesús resucitado. En esos estratos más antiguos, en contraste, se habla de la "exaltación" de Jesús después de la muerte y no se alude a la resurrección. Hay que considerar los diversos relatos de la resurrección como intentos de presentación de los detalles complementarios de las informaciones sobre las apariciones del resucitado que se conservan en textos fundamentales como 1 Co 15, 3-7.

La tumba vacía

¿Se encontró realmente la tumba vacía? La pregunta no es sólo de hoy, pues Mt refiere la reacción a una duda de ese tipo en 27, 62-66 y 28, 11-15. Son pasajes exclusivos de Mt y nadie negará su matiz apologético contra los judíos. Sin embargo, sólo se encuentran en un evangelio y la constatación no tiene mucho valor para cada una de las formas del relato de la tumba vacía (p. Ej. para el relato más primitivo de Mc o para la tradición juánica de los que consta casi con certeza que se originó independientemente).

Alrededor de 1930 se halló en Jerusalén un osario del s. I con el nombre del difunto: Jesús, hijo de José. Pero su descubridor no dedujo ninguna conclusión referente al NT, consciente de que esos nombres eran frecuentísimos entre los judíos palestinos del s. I. Un descubrimiento de ese tipo no puede afectar en absoluto al valor del relato de la tumba vacía.

Sin embargo, se argumenta otras veces que en el fragmento kerigmático de 1 Co 15, 3-5, Pablo no menciona la tumba vacía. A primera vista se diría, por tanto, que es un tema tardío y apologético. Pero no hay que olvidar la estructura cuatripartita del texto (muerte, sepultura, resurrección, apariciones) -de la que se halla un eco en Hch 13, 28-31-, cuyo esquematismo le otorga una fuerza especial, que podría haberse visto disminuida por la inclusión de detalles anecdóticos. Es posible que relatos de la tumba vacía se hayan, pues, añadido con posterioridad al kerigma primitivo, pero el retraso no excluiría automáticamente su valor objetivo.

El resucitado

El segundo problema de la resurrección de Jesús es la forma cómo pretendemos representarnos lo que el NT nos ha transmitido de Cristo resucitado. Hay que mencionar varios puntos importantes. 1) Aunque Hch 1, 22 cita como criterio de pertenencia a los doce el "ser testigo de la resurrección" (ct. Hch 4, 33), nadie fue testigo de la

resurrección" (ct. Hch 4, 33), nadie fue testigo de la resurrección misma, pues ni el temblor de tierra ni el ángel de la tumba son la resurrección. Hch 1, 22 debe entenderse como una formulación abstracta de la exigencia de que uno sólo podía ser el sustituto de Judas si el Resucitado se le había aparecido. Pues ningún evangelio canónico pretende, como hará luego el apócrifo *Evangelio de Pedro,* explicar cómo salió de la tumba de forma semejante a como describe Lc la ascensión (Hch 1, 9-11). 2) Nunca el NT pinta la resurrección como una reanimación o vuelta a la existencia terrena anterior ni a Jesús paseándose por la tierra durante 40 días o como una aparición de quien ha estado escondido. De hecho, Lc 24, 37-39 se esfuerza por rechazar la idea de Jesús como un fantasma. 3) Aunque no lo afirme explícitamente el NT da por supuesto que Cristo se aparece como proveniente de la gloria del Padre. Sólo una diferencia temporal, y no de cualidad o procedencia, distingue las apariciones a los discípulos de la de Pablo. 4) Aunque el resucitado insiste en su identidad con el histórico, se subraya su aspecto distinto que le hacía irreconocible a Magdalena y a los de Emaús. Explíquese eso como se quiera, hay que recordar que Pablo distingue entre el "cuerpo físico" sembrado en la muerte y el "cuerpo espiritual" resucitado de la muerte. Indudablemente, cuando quiere describir el cuerpo resucitado lo identifica con todo lo que es "espiritual" y le niega todo lo que es "cuerpo". ¿Debemos por eso descartar esas expresiones como exageraciones retóricas? 5) El kerigma que proclama la muerte, sepultura, resurrección y apariciones de Cristo, nace en un medio judeo-cristiano, en que el concepto de la vida del más allá no es el de la filosofía griega con la distinción cuerpo-alma, o la inmortalidad del alma, sino que "resurrección" se entendía como resurrección *corporal* (Dn 12,2). Desde luego, no podemos explicar lo que significaba exactamente, pero el kerigma primitivo no se contentaba con decir que Jesús vivía, o que ejercía una influencia vital en la existencia de sus adeptos. Englobaba la seguridad de que Cristo había sido "resucitado" e introducido en un estado glorioso junto al Padre y que eso había que entenderlo de modo "corporal".

12. - ¿Qué dicen de la ascensión los intérpretes contemporáneos del NT?

Las menciones de la Ascensión en el NT tienen matices muy variados. 1) La más antigua la describe como una "exaltación" y es difícil saber si se refiere a la ascensión o a la resurrección o a ambas. Parece suponer un paso de la muerte en cruz a una existencia celeste en la gloria del Padre sin mencionar la resurrección (Flp 2, 8-11). 2) Diversos pasajes del NT aluden a la ascensión sin localizarla en el tiempo ni el espacio (Ef 4, 8-10). Se da como admitida y se utiliza para apoyar alguna afirmación teológica como la seguridad de la fe (Rm 10) o la munificencia de Cristo con la Iglesia (Ef 4). 3) otros textos aluden a Jesús "subiendo", "llevado al cielo" el mismo día de la resurrección (Lc 24, 51; in 20, 17). Concretan una fecha y un destino (el Padre) de ese tránsito. Relacionan íntimamente la ascensión y la pascua y apenas se separan de la idea de exaltación de 1). 4) En el NT, sólo Hch 1,3.9.11 da una breve descripción de la Ascensión y la sitúa en el tiempo (unos 40 días después de Pascua), en el espacio, con la modalidad específica de "elevación", y con un destino: el cielo. La imagen corriente de la Ascensión se ha nutrido ae esa escena. Pero, por otra parte, el mismo Lucas, en Lc 24, sitúa la fecha en la misma tarde de Pascua. Los copistas del códice Sinaítico y del Beza y los traductores de la Vetus Latina han pretendido resolver la divergencia omitiendo las palabras molestas de Lc 24, 51 "y fue llevado al cielo". Westcott y Hort en la edición crítica de 1881 han abierto una polémica en la critica textual del NT al omitir esas palabras. Pero a partir del descubrimiento del Papiro Bodmer XIV, el más antiguo de Le

(175-225 p.C.), ya no se admite la opinión de esos autores. Porque esas palabras se hallan no sólo en el manuscrito más antiguo, sino en la mayoría de los mejores manuscritos griegos. Además es una lectura que a causa del desacuerdo con Hch 1, 3-11, más bien habría sido descartada que introducida (**lectio difficilior**). La doble datación lucana de la ascensión la recogen también algunos escritos patrísticos.

En el NT, "subir", referido a la ascensión, designa un movimiento ascendente a través de los cielos y pone en juego una consideración del cielo propia de los tiempos pasados. La terminología oscila, además entré el "elevarse" activo y el "ser elevado" pasivo. La ascensión afirma que Cristo resucitado cuando no se manifiesta ya visiblemente a los discípulos está en la gloria con el Padre, desde donde les envía el Espíritu como fuerza eficaz.

El verdadero problema de los relatos neotestamentarios de la ascensión es cómo hay que entender las diversas fases del "misterio pascual", resurrección, ascensión, y continuación de su presencia en los discípulos y en la Iglesia por el Espíritu.

Establecido ya que la resurrección es corporal, pero no es una vuelta a la existencia terrena, y que introduce a Cristo en la presencia gloriosa del Padre desde donde se muestra a los discípulos, la ascensión no es más que su última aparición a los mismos. En adelante no se les hará visible como grupo y se manifestará sólo a través del Espíritu (Le 24, 49) o en la fracción del pan (Lc 24, 35). Luego Cristo se hará presente a Pablo en el camino de Damasco (cf. Hch 9, 5; 1 Co 9, 1; Ga 1, 16) pero con carácter individual, como instrumento elegido para la evangelización de los gentiles Mm. 11, 13).

A la Ascensión va unido el don del Espíritu, que Hech 2, 4 lo manifiesta como "derramado" a los 50 días de la Pascua y, en cambio según Jn 20, 22 Cristo lo otorga la tarde misma de Pascua. Esa dualidad se asemeja a la que vimos en la ascensión, pero ahí se trata de autores distintos. Es cierto que el momento de la primera irrupción del Espíritu se puede concretar menos que la misma ascensión, pero el don es afirmado explícitamente por la tradición de Lc y de Jn y Pablo lo afirma como una verdad indiscutible (Ga 4, 6; 1 Co 12, 3).

De hecho, se debe a la preocupación de Le la dramatización de las diversas **fases** de la venida de Cristo pues él quiere subrayar la **realidad** del don del Espíritu, así como la presencia y la influencia del resucitado en la vida cristiana.

13. - ¿Declaró Jesús claramente que El era Dios?

Hay que matizar la cuestión convenientemente. Si preguntamos por la conciencia que tenía el Jesús de la historia, de acuerdo con lo indicado en la cuestión 2, no es posible responder con seguridad, pues los hechos y palabras que podían, indirectamente, ser un eco de su conciencia, se reflejan en documentos de una generación posterior a Jesús. Es cierto que en Jn 10,30 o 10,38 hay afirmaciones rotundas, pero el problema es si, dado el contexto y el objetivo de ese evangelio, tales declaraciones pueden tomarse ingenuamente como una respuesta al problema de la conciencia del Jesús histórico.

Si nos referimos, en cambio; a la "reivindicación neta" de la divinidad podemos contestar de dos maneras: 1) Incluso en la hipótesis de reivindicarla, los evangelios nunca la expresan con la fórmula "yo soy Dios", pero sí que le atribuyen a Jesús el título *theos* (Jn 1, 1; Hb *1, 8).* Pero se trata de un título "confesional", es decir, que expresa la creencia de la época en que el escritor redacta su evangelio y no de un título que se le diera durante su ministerio y que, además, es propia de los libros más tardíos del NT. 2) Si por "reivindicación neta" se entiende una actitud o una impresión que implica una relación especial con Yahvé, o una calidad superior a cualquier otro enviado, entonces podemos contestar que sí con circunspección. Pues hay datos implícitos e indirectos en las tradiciones sinópticas y juánica de esa relación privilegiada, pero fue necesario un lapso de tiempo para que se explicitara.

Convendría hacer dos acotaciones al respecto. 1.0) El NT testimonia la acusación de "blasfemo" (Mc 2, 7; Jn 10, 33-36) hecha a Jesús. Es, desde luego, el resumen cristiano de la principal acusación contra Jesús, aunque no es fácil concretar el contenido, dada la diversidad de contextos en que se emite. Pero no es inverosímil que derivara del sentimiento de su relación privilegiada con Dios y, en cierta manera, de que se hacía igual a Dios. 2.0) ¿Habría sido posible en un ambiente monoteísta judío reivindicar "soy Dios"? Sin duda, poner la cuestión es ya resolverla. Es imposible saber cómo se hubiera entendido, dado que el NT casi siempre utiliza *theos* como título de Yahvé.

14. - ¿Qué hay que decir de los títulos: Mesías o Cristo Hijo del Hombre Hijo de Dios, Señor, etc.?

Esos títulos son importantes por la cristología explícita que nos dan de Jesús y de su papel salvífico. La mayoría son afirmaciones de fe postpascuales empleadas por los cristianos. El problema está en explicar su aparición. Sobre esto hay que formular tres cuestiones: a) ¿cuál es el origen o trasfondo del título?; b) ¿qué significa?; c) ¿a qué fase de la vida de Jesús fue aplicado al principio? Pues muchos de ellos a partir de la reflexión postpascual se han ido desplazando hacia el ministerio o la misma infancia de Jesús. No es posible estudiar con pormenor esas cuestiones para cada título, pero haremos algunas referencias específicas.

Excepto el título de Hijo del Hombre, no hay razones para pensar que Jesús se los haya aplicado nunca en su vida mortal.

Mesías (o "Cristo") proviene del AT y del judaísmo palestino. Designa un enviado ungido por Dios para el bien del pueblo, pero no es, de suyo, divino. En el AT, al aplicarse a los sucesores de David, adquiere connotaciones políticas de garantía dinástica. En el exilio y postexilio, al no existir la monarquía, se aplica al sumo sacerdote. La primera mención del Mesías que ha de venir se halla en Dn 9, 25. En la misma época la comunidad de Qumran habla de un "Mesías de Israel" y un "Mesías de Aaron" y atribuye el título a los profetas de Israel. No figura como título de Jesús en la fuente Q de la tradición sinóptica. En Me aparece como eco de preocupaciones postpascuales (9, 41; 13, 21; 15, 32) y es muy discutida, su autenticidad en tres pasajes (8, 29; 12, 35; 14, 61-62): Me 8, 29, la confesión de Pedro, señala el punto clave literario marcano de quién es Jesús para sus discípulos. Pero, ¿permite eso concluir que Pedro le dio realmente ese título a Jesús? Pienso personalmente, que el pasaje encierra algo de ese reconocimiento que fue acentuándose con el tiempo. En favor de esa

conclusión afirmativa está el reproche de Jesús a Pedro. Pero aunque Pedro haya otorgado a Jesús el título de "Mesías", este no tenía las resonancias del cristianismo postpascual Y, al menos, la reprimenda implica un rechazo de las connotaciones políticas. En Mc 14, 62 se pone en boca de Jesús una respuesta afirmativa a la pregunta de si es el Mesías. Pero esa misma pregunta en los paralelos Mt 26, 64 y Lc 22, 67-70 no halla una respuesta tan clara. Por eso, dada la finalidad teológica del relato marcano de la pasión, son escasas las razones para fundar un juicio seguro sobre la conciencia mesiánica de Jesús.

Cristo se ha convertido en nombre propio en tiempo de Pablo, excepto en Rm 9,5. El uso paulino demuestra que se trata del título más primitivo y más usado. Fue probablemente la inscripción de Pilato en la cruz (Me 15, 26) el catalizador para aplicarlo a un enviado de Yahvé, ungido y crucificado. La tradición prelucana de Hch 2, 36 sugiere que Jesús recibe tal título por la resurrección. Pero hay otra concepción cristiana primitiva de la mesianidad en Hch 3, 20-22 -se la ha calificado como la cristología más antigua del NT- que liga la mesianidad a la parusía y no a la resurrección. Pero podría tratarse de una cristología parakerigmática que triunfó en una parte de la primitiva iglesia, pero que no se impuso ni tuvo la fuerza que tuvo el anuncio de Jesús como Mesías a partir de la resurrección. Son ecos de la diversidad de formas como entendían los primeros cristianos la mesianidad de Jesús y sugieren que ese título se popularizó después de la resurrección.

Los títulos **Hijo de Dios** y **Señor** son de origen judeopalestino y parecen claramente postpascuales y no derivados simplemente del uso que de los mismos se hacía en el mundo greco-romano. Se puede mostrar que "Hijo de Dios" era un término usado por el judaísmo palestino precristiano de lengua aramea y que "Señor", en su sentido absoluto, se atribuía a Dios. Esos títulos debieron entrar rápidamente en el kerigma cristiano en Palestina y no como resaltado de la misión en el Mediterráneo oriental, como a veces se ha pretendido. Cuando tales títulos postpascuales se atribuyen a momentos prepascuales en la tradición evangélica (Mt 16, 16b; Lc 1, 32.35; 2, 11; 12, 42), se trata de una traslación anticipada de títulos entonces usados. La expresión "Hijo de Dios vivo" (Mt 16, 16b) no sólo está ausente del paralelo marcano más antiguo (8, 29) sino que proviene de una tradición premateana relativa a la confesión de Jesús resucitado por parte de Pedro; el evangelista la ha combinado con la confesión de Cesarea, convirtiéndose en una doble confesión.

Hoy se discute en torno al título **Hijo del hombre**. Normalmente se pone en labios de Jesús, pero también en labios de otros. Eso plantea la cuestión de si realmente en su ministerio Jesús se designó así. Pero hay textos en que ha sido introducido por un evangelista, ya que el paralelo sinóptico no lo contiene (Me 8, 27; Mt 16,13). Por otra parte, aparece en la tradición sinóptica yen la juánica y no como un título confesional. No parece que pueda tener fondo helénico, y por ir sin artículo determinado y tener un esquema semítico de construcción, corrientemente se le considera como la traducción de la expresión aramea **bar enasa (a').** Pero su significado es muy discutido. ¿Era un título utilizado por una figura apocalíptica esperada en el judaísmo palestino? ¿Era sólo un circunloquio para expresar un ser humano? No hay pruebas en el arameo para encontrar en la expresión el título de una figura apocalíptica individual. El uso neotestamentario de "Hijo del hombre" en vez de "yo" sólo tiene paralela, en arameo, en escritos muy posteriores. Creo que la atribución de ese título a Jesús en el NT se explica como un

desarrollo de la primera comunidad a partir del uso del término por el mismo Jesús, el cual no le daba otro sentido que el de "ser humano".

Habrá que examinar el significado en cada caso particular, pues a menudo sugiere más de lo indicado. Hay que notar que en los sinópticos tiene tres significados: 1,) señala la condición humilde de Jesús (Mt 8, 20). 2.1) se refiere a la pasión que va a soportar (Me 8, 31). 3.°) está en relación con su retorno en gloria ("Q"; Mt 24, 27; Le 17,24; Me 8, 38). No se puede establecer una conexión real entre los tres sentidos, a pesar de figurar todos en las tradiciones evangélicas. Considero muy improbable que Jesús haya utilizado jamás este título de otra persona que estuviera por venir.

15. - ¿Fue, después de la resurrección, proclamado inmediata e inequívocamente Hijo de Dios, igual al Padre?

La atribución más antigua a Jesús del término *Hijo* en el NT se halla en 1 Ts 1, 10 y se considera un fragmento kerigmático prepaulino. En Rm 1, 3-4 hay un doble uso del término: referido, primero, a Jesús como preexistente, probablemente de origen paulino, y el segundo, prepaulino, habla de Jesús como "Hijo de Dios con poder" por su resurrección. En otros textos paulinos se hallan alusiones a Jesús como "Hijo" y el título es también utilizado en los escritos posteriores del NT. Las menciones paulinas demuestran que no se precisó mucho tiempo para que los cristianos reconocieran bajo ese título la relación de Jesús con Yahvé. M. Hengel sostiene que fue entre los años 30 al 50.

Pero no es fácil decir si el título fue empleado "inmediatamente y de forma inequívoca". Pues incluso quienes opinan que varios de los primeros discursos de Hch reflejan el kerigma primitivo, han de reconocer que el título de "Hijo" no es demasiado afín a ese kerigma. Pues Lc emplea en esos capítulos de Hch diversos títulos, algunos prelucanos, pero el de "Hijo" sólo aparece en San Pablo.

Incluso si se admite que se aplicó pronto a Jesús, no se puede decir fácilmente que significara "igual al Padre". De hecho, hijo implica subordinación y Jesús no era *abba.* El NT no confiesa a Jesús idéntico al Padre, excepto en la reivindicación juánica de 10, 20. 1 Co 15, 25-29 habla de que "en cuanto Hijo" se someterá al Padre. Pero, por otro lado, al otorgarle el título de Kyrios, propio de Yahvé en el judaísmo palestino, se le supone en cierta manera de igual categoría que Yahvé, sin identificarle o hacerle absolutamente igual.

La fórmula "igualdad con Dios" se utiliza en el himno prepaulino de Flp 2, 6. Pero se discute si esa igualdad era una propiedad que Jesús tenía y que no dudó en abandonar o era algo que no poseía y que no pretendió obtener. Sin embargo, son precisamente esas fórmulas ambiguas del NT las que han llevado a una reformulación más clara de la relación de Jesús con Dios, propia de la enseñanza de la tradición patrística. Si no hubiera existido ninguna ambigüedad ¿cómo se habría llegado a la idea de tres personas distintas en la Trinidad?

El concepto de "Hijo" se aplica también a Jesús en la tradición juánica. Seguramente no expresa sólo un punto de vista individual del redactor o redactores finales del cuarto evangelio, pero tiene unos rasgos específicamente juánicos que nos impiden

considerarla como una creencia "desde el principio". Pues si bien la afirmación de la unidad de Jesús con el Padre adopta formas distintas (Jn 10, 30.38; 17, 21), es preciso entenderla siempre y primordialmente como derivada de una cristología funcional. La reflexión cristiana, presente en ese evangelio, es el principal factor del posterior desarrollo de una cristología ontológica explícita.

16. - ¿Cómo entienden los especialistas actuales del NT la afirmación de que Jesús ha sido el redentor del mundo?

La cuestión puede plantearse en el NT de dos maneras: Primero, en cuanto a la dimensión cósmica. Cosmos puede expresar en el NT el "universo ordenado" (Jn 17, 5; Lc 11, 50; Hela 17, 24). Pablo considera los efectos de la venida de Cristo, no limitados a los hombres, sino sobre la creación entera. En Rm 11, 15 habla de la "reconciliación del mundo", que parece paralela de 2 Co 5, 19 donde afirma que "en Cristo, Dios reconcilió al mundo consigo". Hay, pues, razón para establecer un paralelo entre la ardiente aspiración de la creación material con el gemido de los cristianos que esperan la "redención de sus cuerpos" (Rm 8, 19-23). A pesar de la dificultad de imaginar una redención cósmica., esas palabras hallan un eco ahora en los ideales ecologistas. El control del medio ambiente es un reto para la moderna sociedad industrial, pero quizás Pablo ya barrunto cierto peligro para el mundo cuando no se conocían todavía los efectos del progreso moderno.

Un segundo aspecto es la consideración del alcance de la redención a **todos los hombres**. La universalidad de la actuación de Cristo es afirmada rotundamente en Rm 3, 23-24. Tomando pie de ese texto y de otros (Rm 3, 9; 1 Tm 2. 4-5), los teólogos cristianos han deducido recta y fácilmente el papel redentor de Cristo con respecto a todas las personas. Y ese es el marco de muchos datos neotestamentarios: recordemos el "universalismo" de Lc o la insistencia de Jn en la salvación del mundo (4, 42; 12, 47).

¿Qué aporta el material del NT sobre la salvación de pueblos y culturas extrañas a la influencia cristiana? Es un tema propio de la teología sistemática, que no cae dentro del horizonte de perspectivas del NT. Las palabras de Jn 10, 16 "tengo otras ovejas que no son de ese rebaño", no pueden ingenuamente aplicarse al tema, puesto que probablemente se refiere a cristianos que no aceptaban la visión de su cristología "cerrada".

Un problema especialmente agudo es el de la salvación de los judíos, pues no existe una "teología de Israel" satisfactoria. El problema es explicar cómo un pueblo que se nutre religiosamente de los dos tercios de la Biblia, pero no acepta el resto ni la persona que ese resto anuncia, pueda encontrar su salvación en la aceptación de la ley de Moisés, los Profetas y las Escrituras, sin acoger lo que los cristianos llaman "el redentor del mundo". El tema halla un inicio de reflexión en Rm 9-11, en un estadio muy primitivo del pensamiento cristiano, pero no proporciona una respuesta al sentido de la existencia del judaísmo paralela con el

Notas:

[1]Una forma más completa de este artículo -más completa que el texto publicado por la

Nouvelle Revue Théologique- aparecerá en breve, en inglés bajo el título: A Christological Catechism: New Testament Answers (Ramsey, N.J.: Paulíst Press, 1982)

Tradujo y condensó: JOSE M.ª ROCAFIGUERA